

Sobre el ascetismo cristiano. Ejercicios espirituales en las ‘Confesiones’ de san Agustín *

Este artículo se ocupa de un importante punto de contacto entre la práctica ascética cristiana antigua y la herencia del platonismo, a finales del siglo cuarto. En resumen y por ejemplo, hallo semejanzas notables entre la interpretación que Pierre Hadot hace del *Fedón* de Platón y la de ese libro de oración personal de san Agustín, las *Confesiones*. Después de resumir las características esenciales de la opinión de Hadot sobre los ejercicios espirituales y la antropología agustiniana, someteré a examen crítico el texto de las *Confesiones*, para determinar si, de hecho, en ellas se hace hincapié en los ‘ejercicios espirituales’. Sostengo que pueden verse claramente prácticas espirituales similares. Primero analizaré el marcado carácter ‘cristiano’ y agustiniano de los ‘ejercicios espirituales’, que incorporan la tipología bíblica de Adán y Cristo, en cuanto que ella es ejemplar para la vida espiritual. Después, en lo referente a prácticas concretas, destacaré en los cuatro primeros libros de la *Confesiones* una serie de ejercicios, a través de los cuales puede darse una senda de progreso espiritual, o sea, desde ‘Adán’ a ‘Cristo’. De notar es que tomo en cuenta la práctica dialéctica de la lectura contemplativa, de la escritura orante y de la oración misma u oración pura, distinta de las reflexiones de Agustín escritas. También tomo en cuenta la función de la *lectio diuina* o meditación de la Sagrada Escritura, y finalmente la meditación sobre la muerte. Además del desarrollo de estas prácticas concretas, es la antropología agustiniana tradicional, enraizada como está en la teología de la divina gracia, la que revela la esencial contribución ‘cristiana’ de Agustín.

The present article seeks to address an important point of contact between early Christian ascetic practice and the heritage of Platonism through the end of the fourth century AD. In short, I find marked similarities between Pierre Hadot’s reading of Plato’s *Phaedo*, for example, and that of St Augustine’s personal prayer book, the *Confessions*. After outlining essential characteristics of Hadot’s take on spiritual exercises and Augustinian anthropology, I subject the text of the *Confessions* to critical examination in order to determine whether an emphasis on ‘spiritual exercises’ is indeed present. I argue that similar spiritual practices may be clearly discerned. First, I discuss the distinct ‘Christian’ and Augustinian character of ‘spiritual exercises’ which incorporate biblical typology of Adam and Christ as paradigmatic for the spiritual life. Next, in terms of concrete practices, I then discern from the first four books of the *Confessions* a series of exercises through which such a path of spiritual progress (*i.e.* from ‘Adam’ to ‘Christ’) may occur. Of note, I consider the dialectic *praxis* of 1) contemplative reading, 2) prayer-writing and 3) prayer itself, or ‘pure’ prayer – distinct from Augustine’s written reflections; 4) the role of *lectio divina* or meditation on Scripture; and, finally, 5) meditation on death. In addition to developing these individual practices, it is the traditional Augustinian anthropology (rooted as it is in a theology of divine grace) that reveals the essential ‘Christian’ contribution of Augustine.

Pierre Hadot (1922-2010), el finado filósofo francés e historiador de la antigüedad tardía, entendía la filosofía antigua no simplemente como una disciplina académica, sino, más bien, como una forma disciplinada de vida ¹. En cuanto tal, la filosofía consta, según Hadot, de

* Con algunos retoques pequeños, este artículo representa el capítulo tercero y final de mi tesis de ‘máster’, dirigida por el profesor doctor Matthias Vorwerk en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica de América, Washington, D. C. Con el título «On Christian asceticism. Spiritual exercises in Saint Augustine’s *Confessions*», puede leerse en *Studies on Spirituality* 25 (2015) 21-43.

¹ HADOT, P.: *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, Malden, MA 1995. Partes de esta obra se publicaron en 1993 y ahora pueden leerse en ÍD.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid 2006. Sobre el punto de vista del autor en su tratamiento de la filosofía, cf. ÍD.: «En la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos», en *Ibíd.* 275-282. Sobre la recepción crítica de este parecer, cf. NEIMAN, A. M.: «Self examination, philosophical education and spirituality», en *Journal of philosophy of education* 34 (2000) 571-590; FLYNN, Th.: «Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot», en *Philosophy & social criticism* 31 (2005) 609-622; RENAUD, F.: «*Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*» y «*Qu’est-ce que la philosophie antique?* [recensiones], en: *Journal of the history of philosophy* 35 (1997) 637-640; HADOT, P.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, México 1998; NEHAMAS, A.: *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 1998. Sobre la situación de la reflexión de Agustín en la antigüedad tardía y sobre el uso de los ejercicios espirituales en la capacitación retórica, cf. KOLBET, P.: *Augustine and the cure of souls: Revising a classical ideal*, Notre Dame, IN 2009.

prácticas concretas, que el autor llamó «ejercicios espirituales». El *Fedón* de Platón, la *Carta a Meneceo* de Epicuro y el breve tratado *Sobre la atención* –tres ejemplos de meditaciones prácticas, características de la filosofía helenista– sirven, juntos, para demostrar el valor de la hermenéutica que de la *praxis* hace Hadot. La interpretación aplicada a esos textos por el filósofo francés, me gustaría extenderla ahora a considerar también las *Confesiones* de san Agustín, escritas entre los años 397 y 403. Al examinar estos ‘ejercicios espirituales’, hago notar en particular la dialéctica operativa entre Agustín y otros pensadores del imperio romano tardío, así como la deuda propia de Agustín con la tradición filosófica y teológica anterior ². Al obrar así, podemos lograr una comprensión mejor del fenómeno del ‘ascetismo’ cristiano, en su origen.

En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Hadot explora cómo estos asuntos, «la filosofía como forma de vida» y la práctica de los «ejercicios espirituales», continúan, de hecho, más allá del período helenista de la historia de la filosofía, hasta aparecer incluso en los escritos cristianos ³. Sin embargo, Hadot distinguía cuidadosamente entre los ejercicios espirituales de la filosofía griega antigua y los de san Ignacio de Loyola, que en el siglo decimosexto fundó la Compañía de Jesús. Agustín estuvo entre estas dos corrientes de la historia de la espiritualidad y de la filosofía occidentales, y es posible hallar continuidad entre los pensamientos griego y cristiano, demostrada por Hadot, citando a Clemente de Alejandría y la posterior síntesis de elementos estoicos, neoplatónicos y judeocristianos, llevado a cabo en los siglos tercero, cuarto y quinto de nuestra era. De san Agustín mismo se habla en la obra de Hadot, sobre todo por la afinidad de aquel con la separación platónica del alma respecto al cuerpo, rasgo que el obispo de Hipona comparte con el monaquismo cristiano antiguo y con la teología ascética de los Capadocios. Sin embargo, en este contexto, más bien que detenerse en un único autor, el interés de Hadot era bosquejar cómo se presentan en los escritos cristianos los ejercicios espirituales y cómo se relacionan con la tradición anterior.

Por su valor tanto en describir la conversión propia del autor, cuanto como protréptico diseñado con la intención de provocar la conversión de otros, me centraré concretamente en las *Confesiones* de Agustín. En el pensamiento de Agustín reaparecen no solo el concepto general de ejercicios espirituales, sino también algunos de ellos, verbigracia, la atención al momento presente y la meditación sobre la muerte, analizadas por las fuentes platónica y estoicas citadas en la nota segunda. Consiguientemente, ofreceré una breve reseña de lo que Hadot dice sobre Agustín. Con esta orientación y dando por supuesto que mi lector tiene algún conocimiento básico de la filosofía antigua, aplicaré a un puñado de pasajes de las *Confesiones* el modelo de ejercicios espirituales dado en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, de Hadot. Al final, espero demostrar no solo el valor que para interpretar las *Confesiones* tiene la forma en que Hadot entiende los ejercicios espirituales, sino también que este concepto puede extenderse hasta incluir claramente ejercicios espirituales cristianos que se hallan, sobre todo, en la teología ascética de los siglos cuarto y quinto. Agustín de Hipona, al igual que los Capadocios, escribe como filósofo y asimismo como cristiano, y mi propuesta es hacer un intento por reconciliar los dos modos de autoría ⁴.

² Cf. GARCÍA GUAL, C. «Fedón», en ÍD. *et alii: Platón. Diálogos. III: Fedón, Banquete, Fedro. Traducciones, introducción y notas*, Madrid 1988, 24-142. OYARZÚN R., P.: «Epicuro. Carta a Meneceo. Noticia, traducción y notas», en *Onomázein* 4 (1999) 403-425; ORTIZ GARCÍA, P.: *Epicteto. Disertaciones por Arriano. Traducción, introducción y notas*, Madrid 1993. Sobre la filosofía helenista, además de la obra de Hadot, el lugar por el que comenzar es NUSSBAUM, M. C.: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenista*, Barcelona 2003.

³ Cf. HADOT: «Ejercicios espirituales antiguos y ‘filosofía cristiana’», en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 59-76.

⁴ «Hasta el final de su vida, Agustín continuó siendo un filósofo antiguo recalcitrante. Creía que los seres humanos han de tomar en sus manos sus vidas, y que ninguna capacitación del yo podía espe-

En este aspecto hay que tener en cuenta un debate esencial en la propia vida de Agustín, a saber, la controversia pelagiana y la insistencia de los pelagianos en la integridad de la acción humana. En oposición a la reivindicación agustiniana del pecado original, el pelagianismo, al igual, según parece, que el legado de la filosofía griega, defiende la nobleza de la naturaleza humana. A fin de que Agustín adoptase alguna forma de ejercicio espiritual o técnica de ascenso filosófico y espiritual, también tuvo que matizar, al final, la discontinuidad evidente entre el esfuerzo humano implicado en los ejercicios y el inmerecido mérito de la libre gracia divina. Sin embargo, porque solo bastante después de la publicación de las *Confesiones* vino el pelagianismo a ser para Agustín un asunto por decidir, la crítica de que los ‘ejercicios espirituales’ son, en esencia, pelagianos es probablemente insensible a los datos históricos, pese al innegable atractivo de tal interés. Lamentablemente, más allá de mencionar en su contorno general el problema, tengo que limitarme a plantear posibles vías de respuesta, principalmente el reconocimiento de la función central que en el pensamiento de Agustín desempeña la gracia, más que nada en los contextos de la salvación humana, la antropología teológica y cualquier espiritualidad agustiniana que tome en consideración el entero corpus del autor.

Cuando Hadot comienza a ocuparse de las *Confesiones*, se pregunta cómo el lector ha de acercarse al texto. Después de todo, este trasciende los límites estrechos de la autoría patristica e incluso de la filosofía antigua, para convertirse en una de las piezas más influyentes de la literatura universal, según la bien reconocida categoría que se le atribuye ⁵. Apoyándose en la erudición de Pierre Courcelle, una de sus fuentes principales, Hadot propone que las *Confesiones* han de leerse no como autobiografía, sino como teología en sentido estricto ⁶. Por ejemplo, cuando Agustín describe el momento en que, llorando, se sentó bajo una higuera, Courcelle interpreta esta como símbolo de los destructivos efectos del pecado y es, de hecho, un ejemplo de la tipología que interviene en las *Confesiones* ⁷. Según Courcelle y Hadot, la higuera representa la sombra del pecado, mientras que la voz del niño que decía «Toma y

rar tener éxito si no estaba fundada en la realidad, o sea, en una visión de la naturaleza de Dios, de la del universo y la del hombre, tan verdadera como las personas humanas puedan alcanzar» BROWN, P.: «Introduction», en FOLEY, M. P. (ed.): *Augustine. Confessions* (trans. F. J. Sheed), Indianapolis 2006², xxv.

⁵ DAVIDSON, A. I.: «Introduction. Pierre Hadot and the spiritual phenomenon of ancient philosophy», en: HADOT: *Philosophy as a way of life* 1-45 (esp. 15-17) observa que Hadot depende claramente de COURCELLE, P.: *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin. Nouvelle édition augmentée et illustrée*, Paris 1968, especialmente respecto a su visión de la concepción agustiniana de la tipología bíblica, según la trayectoria de Adán, David y Cristo. Sobre el género literario de las *Confesiones*, cf. MATHEWES, Ch. T.: «Book one: The presumptuousness of autobiography and the paradoxes of beginning», en: PAFFENROTH, K. & KENNEDY, R. P. (eds.): *A reader's companion to Augustine's 'Confessions'*, Louisville, KY 2003, 7-24; YOUNG, F. M.: «'The Confessions' of Saint Augustine: What is the genre of this work?», en: *AugStud* 30 (1999) 1-16. También las introducciones a las traducciones normales se plantean esta cuestión de crítica literaria, que sigue viva respecto a esta obra maestra de Agustín.

⁶ Cf. HADOT: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 207. «Al contar una buena historia, en la que, como ha demostrado Pierre Courcelle, el registro de los hechos está alterado ocasionalmente para realzar el mensaje teológico, las *Confesiones* emplean una amplia gama de recursos literarios clásicos» STOCK, B.: «Reading, ethics, and the literary imagination», en *New literary history* 34 (2003) 8.

⁷ Sobre la función que la tipología ha desempeñado en la historia de la exégesis patristica, cf. SIMONETTI, M.: *Biblical interpretation in the early Church. An historical introduction to patristic exegesis*, Edinburgh 1994 pássim; MARTENS, P. W.: *Origen and Scripture. The contours of the exegetical life*, Oxford 2012; CAMERON, M.: *Christ meets me everywhere. Augustine's early figurative exegesis*, Oxford 2012, 97-214. WILKEN, R.: «In defense of allegory», en: *Modern theology* 14 (1998) 197-212; ÍD.: «Foreword», en: DE LUBAC, H.: *Medieval exegesis. Vol. 1: The four senses of Scripture* (trans. Mark Sebanc), Edinburgh 1998, ix-xii.

lee», corresponde a la respuesta de Dios a las cuestiones interiores de Agustín. Este momento significa para Hadot una diferencia en cómo los lectores han de interpretar la relevancia de las *Confesiones*. Como él escribe, esta obra «es de carácter esencialmente teológico, entendiendo cada uno de sus episodios en sentido simbólico»⁸. El robo de las peras perpetrado por Agustín, del cual habla en el libro segundo, es otro ejemplo de cómo esta diferencia de género literario puede afectar a la comprensión del texto por parte del lector. A causa de la conexión obvia con la acción de comer *el fruto* protagonizada por Adán en el Paraíso (cf. Gn 3, 1-7), la escena de las peras no es un mero informe sobre la vida de Agustín desde un punto de vista histórico y biográfico, sino que además, desde un punto de vista teológico y antropológico, se convierte en meditación sobre la naturaleza del pecado. En otras palabras, Agustín se eleva al nivel de «la humanidad universal» –por usar el lenguaje de Hadot–, buscando no tanto pensar en sí mismo en cuanto yo aislado, cuanto, más bien, ofrecer una reflexión sobre la naturaleza de la humanidad, en general, especialmente en su relación con Dios.

En su introducción al pensamiento de Hadot, Arnold Davidson se centra también en la misma escena, para contemplar cómo entenderla desde la perspectiva de los ejercicios espirituales. Aunque Hadot ha propuesto que las *Confesiones* son de naturaleza teológica, no principalmente autobiográfica, sin embargo, mucho de lo que Agustín revela en ellas concierne al «misterio del yo»⁹. Davidson escribe: «Poco a poco, Hadot vino a caer en la cuenta... de que no hay que dejarse inducir a error por el uso agustiniano de ‘yo’, pues la parte autobiográfica de las *Confesiones* no es tan importante como uno puede creer»¹⁰. La razón de esa precaución es que Agustín habla no tanto de sí mismo, cuanto de la *humanitas* universal. Por eso busca dar expresión a lo que en cada individuo es más humano. Davidson explica que «el yo de las *Confesiones* de Agustín continúa el yo de Job, David o Pablo, o sea, que Agustín», según palabras de Hadot, «se identifica con el yo que habla en las Escrituras. En definitiva, el yo humano que habla en la Biblia es Adán, pecador, sin duda, pero convertido por Dios y por él renovado en Cristo»¹¹.

Este pasaje revela la necesidad que los seres humanos tienen de ser reorientados, puestos de espaldas a su propio yo y de cara a Dios, o sea, de cara al otro y más valioso yo. En esta línea de pensamiento, toda la obra de Agustín puede aspirar bien a provocar en sus lectores esas mismas renovación y transformación espirituales¹². De hecho, en las *Confesiones*, el

⁸ HADOT: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 207. Este lenguaje, o sea, hablar de símbolos, es prueba de la caracterización inconfundible que Hadot hace del uso reflexivo y dinámico de la exégesis tipológica por parte de Agustín.

⁹ DAVIDSON: «Introduction» 15.

¹⁰ ÍD.: *Ibíd.*

¹¹ ÍD.: *Ibíd.* En apoyo de la interpretación hecha por Hadot, cf. FELDMANN, E.: «Confessiones», en *AL* 1, 1134-1194. Me parece que el interés de este autor por presentar las *Confesiones* como un protréptico –antiguo género de la literatura filosófica, diseñado con miras a convertir al lector a una determinada escuela de filosofía, y asunto al que regresaré más adelante–, corresponde en gran medida a las opiniones de Hadot expresadas arriba; cf. WEBER, D.: «Confessiones», en POLLMANN, K. and OTTEN, W. (eds.): *The Oxford guide to the historical reception of Augustine. Vol. 1*, Oxford 2013, 167-174. O'DONNELL, J. J.: *Confessions. Vol. 1*, Oxford 1992, xvii-lxxi mantiene una opinión contraria, mientras que CHADWICK, H.: *Saint Augustine. Confessions*, Oxford 2008, xiii parece estar de acuerdo con el enfoque que las considera como un protréptico.

¹² El tipo de ‘conversión’ buscado dependerá, por supuesto, del texto en cuestión. Sobre este asunto, cf. DOBELL, B.: *Augustine's intellectual conversion. The journey from Platonism to Christianity*, Oxford 2009. Aunque aquí me ocupo principalmente de la conversión ‘filosófica’ de Agustín, provocada por su lectura del *Hortensius*, el modo en que Dobell trata el cambio que, a continuación, se produjo en la actitud de Agustín, cambio a una variedad de platonismo y después al cristianismo católico, proporciona más consistencia a la noción antigua de ‘conversión’ y a los significados simultáneos que ese nombre tenía en las escuelas filosóficas y grupos religiosos.

progreso del relato se asemeja a este movimiento, ya que en los libros 1-9 Agustín comienza centrado en sí mismo y en su propio camino a Dios a través del pecado, pero en los libros 11-13 concluye investigando profundamente el significado del Génesis ¹³. En la etapa final, su voz de autor se transforma en el lector de las Escrituras ideal, uno que a la luz de la cruz y la encarnación ha resuelto lo intrincado del sentido y misterio de su propia vida.

Tal perspectiva no desecha el gran valor psicológico de las *Confesiones* para los lectores de hoy. Al contrario, muestra el lugar de los ejercicios espirituales en el pensamiento cristiano. Si el hombre que habla consigo mismo en las *Confesiones* representa una voz universal de la humanidad, primero dañada esta por el pecado, después «renovada en Cristo», entonces la meta de los ejercicios espirituales es, en este contexto, recrear la semejanza con Cristo, que es el Adán nuevo. Charles Mathewes aborda esto, al analizar las líneas de apertura de las *Confesiones*: «En cuanto el texto se pone en marcha, es fascinante en varios aspectos porque comienza permitiendo a otro sujeto ir primero, al menos en tres sentidos. Primeramente, comienza no con palabras propias del autor, sino con la cita de una obra ajena, los salmos, concretamente Sal 47, 1. En segundo lugar, comienza no con la voz propia de Agustín, sino con la de otro, a saber, David. En tercer lugar y finalmente, el texto está hablando no del autor, sino de alguien distinto, a saber, Dios. Nuestros supuestos sobre el íncipit egocéntrico que debe tener toda autobiografía, nuestras previsiones de cómo son las autobiografías, quedan subvertidos de tres formas. Aquí está estrenándose algo muy diferente» ¹⁴.

Mathewes dice que, exactamente como la anterior cita de Hadot deja entrever, la voz de Agustín es esencialmente una con la de David, el rey bíblico, salmista y otrora joven pastor. Agustín comienza adoptando la voz de otro, la de David en este caso, y, al obrar así, se convierte, por extensión, en otro yo, a saber, en Cristo, el cual es, él mismo, un yo *que se despliega en otro* (cf. Flp 2, 6-8). Este vaciamiento de sí, que la tradición cristiana llamará imitación de Cristo, es la meta de toda *askêsis* cristiana. Agustín lo dice menos directamente en la plegeria de apertura del libro 11. Tras preguntar a Dios «¿Por qué, pues, te expongo los relatos de tantos hechos?», él mismo se responde: «Evidentemente, no para que conozcas por medio de mí estas cosas, sino que mi afecto hacia ti y el de quienes leen esto lo avivo, para que todos digamos: *Grande es el Señor y muy loable*» (Sal 95, 4 LXX) ¹⁵. Indirectamente, pues, Agustín está escribiendo sobre la transformación en Cristo, porque amar a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma, con toda nuestra mente y con toda nuestra fuerza y amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos son los grandes mandamientos que Cristo da a sus seguidores (cf. Mc 12, 28-34). Aprender a amar de esta manera es ver en la tradición cristiana el corazón del Padre, llegar a estar centrado en otro (*become Other-centered*), dejando de fijarse en

¹³ Cf. BROWN: «Introduction» xxii. «Uno de los propósitos de la interpretación alegórica agustiniana del Génesis en el libro trece es mostrar que una interpretación espiritual del orden de la creación recapitula el orden de la ‘re-creación’, de la redención que a favor de la humanidad caída lleva a cabo Cristo mediante su Iglesia» FOLEY: «Typological exegesis», en *Augustine. Confessions* 333-334. La cuestión es que el relato de Agustín no puede comprenderse sin referencia al relato bíblico, y que tanto la Escritura como las *Confesiones* de Agustín miran a provocar un cambio en las vidas de sus lectores. En ese aspecto y según Pierre Hadot cuya postura intento defender aquí, también Agustín depende de las escuelas filosóficas antiguas. Mi atención a los cuatro primeros libros de las *Confesiones* no descarta la importancia de ellas para los libros posteriores. En concreto, para algunos párrafos sobre el contraste entre ejercicios ‘cristiano’ y ‘platónico’, en los libros séptimo y octavo; para el entero libro décimo en cuanto meditación prolongada sobre el yo en relación con el tiempo y la memoria, y para los libros 11-13 en cuanto ejercicio gigantesco de exégesis bíblica.

¹⁴ MATHEWES: «Book one» 10-11.

¹⁵ *Conf.* 11, 1 CCL 27, 194. Omito el texto original, aunque es característico del método filosófico y académico de Hadot tomar, cuando es adecuado, los originales latinos o griegos de los autores de finales del imperio romano. *Nota de la Redacción: si no se indica otra cosa, la traducción de los textos agustinianos y de las otras autoridades citadas por el autor es de José Anoz.

las propias faltas y en la historia sí mismo, para identificarse con la experiencia de compasión inspirada en Cristo ¹⁶. Mientras en la oración mira a Dios, Agustín da a sus lectores participación en su conocimiento creciente de las Escrituras y en la reestructuración radical de su amor ¹⁷.

John Matthews distingue en las *Confesiones* tres fases de ese regreso o ‘conversión’ ¹⁸. Ellas ayudarán a esclarecer las ideas anteriores, en particular las que se ocupan de lo que es único en los ejercicios espirituales cristianos, y de la medida en que Agustín habló explícitamente de tales ejercicios o enseñó indirectamente acerca de ellos. Primero está la conversión a la filosofía, que Agustín experimentó cuando, de joven, estudiaba en Cartago leyes y retórica. Allí leyó *Hortensius*, obra del dirigente político y filósofo romano Cicerón. En ella, el autor intentaba persuadir a cierto Quinto Hortensio Hortaló de que la filosofía es superior a la retórica en sustentar la felicidad genuina. Sin embargo, Agustín pasa a describir en segundo lugar su conversión a una secta gnóstica, dirigida por un babilonio siriacoparlante, llamado Mani ¹⁹. Esta conversión dio como resultado una forma de vida más señalada, llevada a cabo con otros miembros de la secta, y durante casi una década ejerció sobre el pensamiento de Agustín un efecto potente. Finalmente, en Milán, en los años 386 y 387, bajo el influjo del obispo Ambrosio experimentó Agustín la conversión al cristianismo. Fue la última etapa de conversión y, en cuanto tal, representa muy claramente su real formación en Cristo. Cada fase exhibe elementos de la idea de Hadot sobre la filosofía como forma de vida, pero en la primera describe Agustín cómo la filosofía misma, independientemente de la religión y antes que ella, exige conversión ²⁰. Esto servirá como una introducción buena al modo en que Agustín guía a su lector hasta la transformación en Cristo ²¹.

Para cuando llega a su relato de la lectura del *Hortensius*, Agustín ha guiado ya a su auditorio a través de los dieciséis años primeros de su vida. Pues bien, este período se caracterizó por juegos infantiles y cosas parecidas, quizá representadas muy claramente en su robo del

¹⁶ Cf. Jn 1, 18. La tradición cristiana de ‘reorientación’ espiritual, mediante la que el cristiano se descentra de sí para lograr la unidad con Cristo en su vaciamiento de sí mismo, es tan antigua, al menos, como el apóstol Pablo y sus discípulos –cf., verbigracia, Ga 2, 20; Rm 6, 4; Flp 2, 4-9; Col 2, 11-12; 3, 1-4; Ef 2, 4-10; 2 Tm 2, 11-13–, y ciertamente continuó mucho después de Agustín, por ejemplo, en la espiritualidad franciscana de las dos obras de san Buenaventura *Itinerarium mentis in Deum* y *Breuiiloquium*; cf. HUGHES, K.: «A song of ascent. Bonaventure’s ‘Itinerarium’ as a spiritual exercise», en *Collectanea Franciscana* 79 (2009) 505-515.

¹⁷ «Agustín nos da la espalda durante las *Confesiones*. Su atención está en otra parte. Él está hablando con su Dios. Formas del pronombre personal ‘tú’ se presentan en 381 de los 453 párrafos de las *Confesiones*. Alabanzas, preguntas, confesión de los pecados en el sentido moderno: la prosa de Agustín nos encandila. A un invisible Dios lo trae casi insoportablemente cerca. Los lectores pueden sentir que inadvertidamente han tropezado en las más íntima de todas las escenas: un hombre, ellos mismos tanto como Agustín, llevados con alegría y temblor a la presencia de Dios, juez y amigo de ellos» BROWN: «Introduction» xviii.

¹⁸ Cf. MATTHEWS, J. F.: «St. Augustine», en HORNBLOWER, S. and SPAWFORTH, A. (eds.): *Oxford classical dictionary*, Oxford 2012⁴, 206-207.

¹⁹ Cf. *conf.* 3, 10-18; MATTHEWS, J. F.: «Manichaeism», en *Oxford classical dictionary* 917.

²⁰ Cf. *conf.* 3, 7-8. Por otra parte, Peter Brown hace hincapié precisamente en la naturaleza religiosa de esta conversión primera, la filosófica: «Desde siglos atrás, la idea de filosofía había estado rodeada por un aura religiosa, que hacía de ella mucho más que una disciplina intelectual: era amor a la sabiduría. La sabiduría podía consolar y purificar a sus devotos. A cambio exigía sacrificio de uno mismo y reorientación moral» BROWN, P.: *Agustín de Hipona. Nueva edición con un epílogo del autor*, Madrid 2001, 43.

²¹ «No debemos tener dudas sobre esto: las *Confesiones* de Agustín es un libro adulto. Se escribió para hacer que las mentes y corazones de sus lectores crecieran hasta la medida de esa obra» BROWN: «Introduction» xxix. Cf. la anterior nota 11, que cita autores que apoyan esta postura.

peral. En resumen, fue un tiempo de inmadurez, y el *Hortensius* parece haber sido la primera obra que despertó su estupor. Su ambición en esos años tempranos —relata Agustín— era, muy frecuentemente, destacarse por encima de sus compañeros para granjearse la alabanza de los superiores, otra forma de la distorsión que es el pecado. En el *Hortensius*, en cambio, Agustín halla un autor que se preocupa poco de la gloria y honor que vienen de la habilidad para persuadir. En vez de eso, Cicerón, al parecer ateniéndose al espíritu genuino de Sócrates, sostenía el valor de la sabiduría. Esta puede a su vez entenderse como el cuidado del alma, que Agustín, según su relato, había descuidado tanto tiempo. Una excepción notable, una confesión sorprendente de Agustín se lee cerca del final del libro primero de *Confesiones*, donde escribe: cuando era un chiquillo «tenía cuidado de mi incolumidad, vestigio de la secretísima unidad en virtud de la cual existía yo»²². Esta confesión es sorprendente porque expresa una actitud de Agustín distinta de la descrita en los libros primeros. Leer el *Hortensius* le inspiró dedicarse con interés renovado a este cuidado del alma que, como se ha demostrado arriba, está tan extraordinariamente presente en el *Fedón*. Acerca del *Hortensius* escribe Agustín: «Ese libro mudó verdaderamente mi actitud», la dirección de su mente²³. ¿Qué otra cosa, sino este cambio en la dirección de la mente, buscan provocar los ejercicios espirituales de Hadot?

Sin embargo, este cambio de mente significó para Agustín en cuanto cristiano una nueva dirección ascendente del espíritu hacia Dios, mientras que en el *Fedón* equivale a un patrón de conducta concreto y a cierta consideración conceptual hacia las formas. Precisamente en este pasaje, *conf.* 3, 7, Agustín alude al hijo pródigo que se levantó y regresó a su padre (cf. Lc 15, 18.20), alusión que describe el regreso a Dios llevado a cabo por Agustín gracias a la gracia, y que él considera posible para el lector, gracias a idéntica gracia. En el caso de Agustín, pues, esta nueva dirección de la mente «mudó verdaderamente... también mis preces hacia ti mismo, Señor, e hizo otros mis votos y deseos. De repente se me depreció toda esperanza vana, y con increíble ardor de corazón ansiaba la inmortalidad de la sabiduría»²⁴.

Pues bien, tomando como modelo esta primera experiencia de conversión, deseo sacar a la luz un puñado de ejercicios espirituales presentes en las *Confesiones* de Agustín. Algunos repetirán o, al menos, se asemejarán a los ejercicios espirituales de Platón y de la era helenística; otros, sin embargo, abrirán caminos enteramente nuevos. En un grado u otro, cada uno se refiere a la práctica de leer un texto y a la relación nítida que se desarrolla entre lector, texto y autor, la cual es diferente de la que surge en la lectura de un diálogo de Platón, una carta de Epicuro o un tratado estoico. Lectura, escritura y atención al momento presente están tan unidas en la plegaria a Dios, que son casi imposibles de distinguir. Consideraré por turno y de cerca cada una de estas, relacionando con el *Fedón* las *Confesiones*, mediante un ejercicio espiritual final, la meditación sobre la muerte.

El acto de escribir, en cuanto atención al momento presente

Davidson observa que Pierre Hadot intentó alguna vez llevar a cabo la traducción y el comentario de las *Confesiones*, quizá para aplicar a la obra su concepto de progreso espiritual y ejercicios espirituales²⁵. Porque él no pudo hacerlo, sigue siendo el objetivo de este artículo defender la opinión de que, de hecho, es posible hallarlos. El primer ejercicio de los que serán analizados es el acto de escribir. Para Agustín, escribir tiene naturaleza y objetivo distintos de los que tienen para cualquier otro de los autores mencionados antes. En las *Confesiones* no hay diálogo entre personajes, mientras se deja al lector seguir el flujo de la conversación y, al final, decidir por sí mismo sobre su contenido. Tampoco hay instrucción de un maestro a su discípulo, al cual se deja a este la tarea de contemplar y aplicar los principios que se le han

²² *Conf.* 1, 31.

²³ *Ibíd.* 3, 7.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Cf. DAVIDSON: «Introduction» 39 n. 88.

dato. En vez de esto, Agustín desnuda ante Dios su alma, mientras los lectores son libres de ‘escuchar’ las meditaciones y pensamientos que él comparte. Para Agustín, escribir es una forma de plegaria y fue un modo de desvelar sus pensamientos acerca de sí mismo, de su pasado y de su creciente relación con Dios ²⁶.

En parte, Hadot explora este tema según aparece en otros autores, verbigracia, el monje y ermitaño san Antonio. Escribe: «Según su biógrafo, Antonio recomendaba a sus discípulos anotar por escrito las acciones y movimientos de nuestra alma» ²⁷. Escribir era, en cuanto tal, una forma de examen de conciencia. Cada vez que el estado interior del sujeto está en desconcierto y confusión, el acto de escribir puede ayudar a dejar de lado lo que está perturbado. El esfuerzo requerido por esta expresión verbal escrita revela la interioridad de quien escribe, y asimismo ayuda al lector a descubrir e interpretar los movimientos de su propia alma. En otras palabras, escribir es una forma de terapia o curación y, si recordamos un tema persistente en la obra de Hadot, esta práctica fomenta, de hecho, la curación de los efectos negativos de las pasiones.

Estas ideas sobre la escritura vienen a la mente de Hadot en el contexto de un análisis de la atención (*prosochê*). Presentada, sobre todo, como preocupación de la escuela estoica, la atención se convirtió también en asunto importante para los autores cristianos. En cuanto tal, ella es una llamada a alejarse de las pasiones y a orientarse hacia la vida del espíritu y del entendimiento. Como Hadot escribe, «esta *prosochê*, esta atención para consigo mismo, actitud fundamental del filósofo, se convirtió en la actitud fundamental del monje» ²⁸. Unas líneas de la biografía de san Antonio ilustran bien el valor otorgado a la atención: «Cuando Atanasio, en su *Vida de Antonio*, escrita en el año 357, nos explica la conversión del santo a la vida monacal, se contenta con decir que se dispuso a ‘prestar atención a sí mismo’» ²⁹. Para demostrar la conexión entre atención y filosofía, Hadot cita además otros autores como Doroteo de Gaza y el emperador romano Marco Aurelio. En un pasaje notable escribe: «La *prosochê* devuelve al hombre a su ser auténtico, es decir, a su relación con Dios. Equivale así a un ejercicio continuo de presencia divina» ³⁰. Más citas de otros autores antiguos siguen para mostrar aplicaciones del ejercicio espiritual de prestar atención, que puede resumirse en vigilar el propio corazón o ser interno.

Todo esto aflora en las *Confesiones* de Agustín. De hecho, la primera llamada dirigida a la atención es que el relato agustiniano está incrustado dentro de los salmos, no solo porque los cita de vez en cuando, sino porque comienza desde dentro de ellos, de forma que involucra en las plegarias de David tanto a sí mismo cuanto al lector de sus *Confesiones*: «Grande eres, Señor, y muy loable; grande es tu energía, y tu sabiduría no tiene medida. Y quiere loarte el hombre, alguna porción de tu creación, y hombre que de acá para allá lleva su mortalidad, de

²⁶ Agustín «nos pide en cuanto lectores suyos seguirle en este experimento y, como parte de este ejercicio filosófico, reescribir los relatos de nuestras propias vidas. Mediante esto, el lector se convierte en filósofo en búsqueda de un modo de vida adecuado» STOCK: «Reading, ethics, and the literary imagination» 10. Según se indica en la anterior nota 13, se puede considerar el libro décimo de las *Confesiones* como ejemplo del ejercicio analizado en esta sección: el uso de la escritura como ejercicio espiritual para ajustarse uno a sí mismo al momento con más tacto. En ese aspecto, el libro décimo es modelo de la obra entera.

²⁷ HADOT: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 69-70.

²⁸ ÍD.: *Ibíd.* 65. Aunque las *Confesiones* de Agustín parecen seguir una trayectoria narrativa, la conexión entre *conf.* 1, 1 y el entero libro 10 ancla en el momento presente esta obra: ante Dios está el autor en oración, pero también ante sí mismo en relación al pasado y al mundo de los otros.

²⁹ ÍD.: *Ibíd.* Agustín sigue con claridad este patrón de realización de sí mismo, progresivamente más auténtica. También el relato sobre san Antonio desempeñará en la conversión de Agustín un papel crucial, según relata él en *conf.* 8, 14-30.

³⁰ ÍD.: *Ibíd.* 66.

acá para allá lleva el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios. Y, sin embargo, quiere loarte el hombre, alguna porción de tu creación. Tú estimulas a que le deleite loarte, porque nos has hecho para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en ti»³¹.

La alabanza es, sobre todo, el vehículo para llevar a Agustín desde el estado de distracción y dispersión al de atención y fijeza mental. La alabanza es lo que se adueña tanto de su corazón como de su mente, de forma que él no tiene necesidad alguna de andar de acá para allá. La alabanza le impide la desesperación. La alabanza es lo que su devoción exige³². De esta forma, orar con los salmos es un medio principal para practicar la vigilancia cristiana del corazón y la atención a uno mismo. Debe quedar claro que Agustín recomienda a su lector esta práctica. Completar con la escritura esa forma de atención interna, como ha hecho Agustín, revela la naturaleza desafiante de la *prosochê* cristiana. Con los salmos incrustados firmemente en su vida mental e intelectual, Agustín escribió y reflexionó sobre sus experiencias, y estas moldearon gradualmente su visión de Dios y del mundo.

Esta concepción de la *prosochê* no es distinta de la platónica y estoica. Mientras que Epicteto y Platón la conciben como atención al momento presente, Agustín entiende la *prosochê* como atención a Dios, sobre todo. De una forma que se asemeja a la concentración mental del estoico descrita por Epicteto –meditar en ciertas máximas y reglas fundamentales–, Agustín se concentra en la palabra de Dios. Con una mente tan habituada a memorizar trozos largos de Virgilio o Cicerón, Agustín estaba asimismo bien capacitado para memorizar pasajes de la Escritura. Sus abundantes citas bíblicas son prueba de la potencia de su mente para recordar las verdades de la Biblia, pensar en ellas e interpretar mediante la verdad de la revelación las experiencias de su vida. De esta forma, para aprender a leer de modo transformante él es el guía supremo, porque a cada paso tiene a mano una palabra de la Escritura. Para el estoico, el ideal era este: tener concretados en uno o dos dichos o reglas sus dogmas fundamentales, para poder aplicar en cada pasajero momento las verdades de ellos. En el caso de algunos, verbigracia, Platón, Epicteto y Agustín, escribir era otra forma de practicar esta *prosochê*.

Lectura formadora de una personalidad nueva

Cuando el lector se acerca a las *Confesiones*, comienza a identificarse más y más con el autor. Cuando en las líneas primeras de esa obra se pone a orar Agustín, el lector puede verse estimulado a hacer lo mismo. Entonces cae en la cuenta de que esta lectura de las *Confesiones* agustinianas es una oportunidad para aprender de un maestro de oración cómo dar expresión al yo más íntimo. En resumen, al escuchar la conversación que Agustín tiene consigo y con Dios, el lector, como si se mirase en un espejo, aprende a valorar las varias dimensiones presentes en su propio yo. Existe el yo glotón, que por el mero placer de hacer el mal robó peras, pero existe también el yo que se arrepiente, que busca reconciliación con Dios y el prójimo. Leer el viaje de la transformación de Agustín proporciona al lector una pauta para su propia transformación y para la superación de sí mismo. Las memorias e historias de Agustín pueden, pues, reavivar las memorias e historias de los lectores. A su vez, las oraciones y confesiones de Agustín pueden inspirar las de ellos. El lector participa en el crecimiento propio de Agustín y se beneficia de él.

La lectura que del *Hortensius* hizo Agustín ofrece un ejemplo de cómo ha de leerse una obra filosófica antigua, especialmente la propia obra de Agustín, las *Confesiones*. Lo ideal es que la lectura tenga lugar en comunidad con otros que piensan parecido y están en un camino

³¹ *Conf.* 1, 1.

³² CHADWICK: *Saint Augustine. Confessions* ix hace notar que ‘alabanza, alabar’ es uno de los significados esenciales que en la obra de Agustín tienen el nombre y verbo latinos *confessio, confiteri*. El otro es ‘confesión’ en cuanto reconocimiento de faltas. Cf. MAYER, C.: «*confessio, confiteri*», en *AL* 1, 1122-1134.

similar. Agustín leyó el *Hortensius* mientras en Cartago estudiaba Derecho, y aunque no cuenta nada bueno sobre sus condiscípulos, sin embargo, esa lectura tuvo lugar como parte de un currículum formal. De hecho, con desprecio especial habla de un grupo, cuyos miembros, «los Demoledores»³³, estaban empujados en la ambición y la soberbia egoístas. Aun así, Agustín desvela que se topó con la obra de Cicerón no mediante exploración individual o independiente, sino «según el usual plan de estudio»³⁴.

Agustín no da en las *Confesiones* cuenta detallada de lo que leyó en el *Hortensius* de Cicerón. En vez de eso dice en resumen que «ese libro contiene una exhortación a la filosofía»³⁵. En cuanto tal, el *Hortensius* encaja en la categoría de protréptico, un género filosófico antiguo destinado a introducir a los lectores en las enseñanzas de un filósofo concreto o de una escuela filosófica. Agustín escribe: «Ese libro mudó verdaderamente mi afecto»³⁶. Como indica Jeannie Carlier, este es el propósito de una obra protréptica. Y, en concreto, el *Fedón* satisface la definición dada por Carlier³⁷. En numerosas escenas de ese diálogo, Sócrates habla de individuos que para seguir la senda de la filosofía se vuelven de una forma de vida a otra *. Hadot toma de *La república* un ejemplo llamativo, en el que Sócrates habla de la educación como giro del alma hacia dentro³⁸. Al escribir sobre la conversión según la filosofía antigua, Hadot remite a estas palabras de Sócrates: «Ahora bien, la discusión de ahora... muestra que esta facultad» de aprender «existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende deben volverse... con el alma entera –del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero– hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser, que es aquello a lo que llamamos bien... Puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester» *. Esto es lo que, según Agustín dice, hizo por él el *Hortensius*, aun cuando antes de su ingreso en la Iglesia había aún un camino largo. En esta su conversión primera, filosófica, Agustín, desde la locura de los juegos y la inanidad de la ambición egoísta, se gira hacia la inmortal sabiduría o, como él la llama literalmente, «la inmortalidad de la sabiduría»³⁹.

³³ *Conf.* 3, 6.

³⁴ *Ibíd.* 3, 7.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Además, para Carlier, las obras de Hadot son también obras de ese mismo género: «Más allá de la gran erudición de tus libros, ¿ellos no son *protrépticos*, o sea, libros que se proponen hacer que el lector gire (*trépein* en griego) hacia la vida filosófica?» HADOT, P.: *The present alone is our happiness. Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*, Stanford 2008, ix.

* Cf., verbigracia, PLATO: *Phaedo* 64e.

³⁸ Cf. HADOT: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 179. Que la lectura puede desempeñar en este proceso una función significativa es en las *Confesiones* un dato claro, aunque también las relaciones personales de Agustín con sus amigos, su madre y el obispo Ambrosio de Milán contribuyeron muy decisivamente a su conversión última. Por esta razón ¿tentará a uno la idea de que la amistad es un forma de ejercicio espiritual? Hadot nunca considera este asunto en cuanto tal; sin embargo, es categórico acerca del papel que la guía espiritual ejerció en el caso de los Padres del Desierto, en un contexto diferente, aunque relacionado. NIÑO, A. G.: «Spiritual exercises in Augustine's 'Confessions'», en *Journal of Religion and Health* 47 (2008) 98-99 presenta una prometedora revisión de la comunidad en cuanto tal, considerada como una especie de 'ejercicio espiritual'.

* PABÓN, J. M.: *Platón. La república 518c-d*, Madrid 1988, 375-376.

³⁹ *Conf.* 3, 7. En un pasaje que se aplica por igual a Platón y a Agustín, Hadot escribe que el propósito de los autores antiguos de obras de filosofía era no tanto 'informar' a sus lectores cuanto, más bien, *formarlos* para seguir una cierta forma de ser: «La intención profunda de la filosofía de Platón no consiste en construir un sistema teórico de la realidad y en 'informar' luego a sus lectores, escribiendo

La expresión que para Agustín, incluso en este estadio temprano de su vida, toma esta conversión es la oración. Escribe: «Ese libro mudó... también mis preces hacia ti mismo, Señor, e hizo otros mis votos y deseos»⁴⁰. La oración, pues, es el próximo ejercicio espiritual agustiniano que analizar. En cooperación con los ejercicios espirituales de la escritura, la atención y la lectura, la oración es el punto de centrado de las *Confesiones*. La obra entera es una plegaria; y, si es un protréptico, entonces su autor tiene como objetivo conseguir que sus lectores vuelvan a Dios. Extrañamente, Agustín sitúa en la época en que leyó el *Hortensius* el comienzo del regreso de su propia alma. Escribe: «De repente se me deprecó toda esperanza vana, y con increíble ardor de corazón ansiaba la inmortalidad de la sabiduría y había comenzado a levantarme para regresar a ti»⁴¹.

A esta plegaria ¿habrá que nominarla ‘oración natural’? Aun así, ¿cómo podrá encajar en el modelo de ejercicios desarrollado por Hadot la oración, *cualquiera* que esta sea? En algún sentido, esa posibilidad puede darse porque, en los tres libros primeros de las *Confesiones*, Agustín no habla abierta y directamente de la fe en Cristo. Tampoco el lector ni Agustín vinculan expresamente con la conciencia agustiniana de Dios a Jesús ni al acontecimiento de la crucifixión. En vez de esto, en el contexto presente ha despertado el anhelo de Agustín por la inmortal sabiduría un filósofo pagano. Según todos los indicios, este es el comienzo de su transformación en Cristo, pero es también una conversión inicial, que tiene lugar en el plano natural, por así decirlo. En la inmortal sabiduría de que habla Cicerón no se halla el concepto de revelación, y Agustín declara incluso que, en este momento, su lectura de la Santa Biblia fue improductiva. A su mente le resultaba rancia y aburrida la Escritura. Sus palabras, en comparación con la elocuencia de Cicerón y otros oradores, eran demasiado simples. Sólo en un estadio de madurez más tardío aprendió Agustín a saborear la sabiduría de la Biblia, aprendizaje que el lector puede reconocer mediante las constantes citas agustinianas de los salmos, más que nada.

En la introducción a su traducción de las *Confesiones*, John K. Ryan dice atinadamente cosas importantes relacionadas con este asunto⁴². Escribe sobre cómo precisamente la formación en literatura y filosofías antiguas contribuyó a preparar para recibir a Cristo la mente de Agustín: «Como estudiante en Madaura y Cartago y más tarde como maestro, Agustín aprendió muchas cosas de valor grande... Durante sus años de maestro, primero en Tagaste, luego en Cartago, más tarde en Roma y finalmente en Milán, su conocimiento de la filosofía creció en profundidad y extensión. Se familiarizó con la obra de Plotino (c. 205-270), el último de los grandes pensadores griegos, y con la de otros neoplatónicos, y el pensamiento de ellos vino a ser una parte importantísima de su *præparatio euangelica* personal, de la formación de su mente para que en el plano natural estuviera dispuesta a la aceptación del Evangelio de Cristo»⁴³.

una serie de diálogos que expongan en forma metódica este sistema, sino que estriba en ‘formar’, es decir, en transformar a los individuos, haciéndoles experimentar en el ejemplo del diálogo al que el lector tiene la ilusión de asistir, las exigencias de la razón y finalmente la norma del bien» HADOT: *¿Qué es la filosofía antigua?* 86. Por supuesto, la diferencia con Agustín es que su ‘diálogo’ tiene lugar principalmente entre él y Dios, no entre él y otro interlocutor humano. Sin embargo, el efecto logrado puede justamente calificarse de similar, al menos.

⁴⁰ *Conf.* 3, 7.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cf. *The ‘Confessions’ of St. Augustine* (trans. John K. Ryan), New York, 1960 17-38.

⁴³ *Íd.*: *Ibid.* 21-22. En los textos medievales como la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino desempeñó ciertamente una función parecida la filosofía y, de hecho, su lugar en los programas de estudios teológicos atestigua incluso hoy su naturaleza ‘preparatoria’. Aunque Agustín sirve de modelo de esta concepción occidental de la filosofía, tal opinión puede haber conducido, lamentablemente,

Como Ryan muestra, el *Hortensius* de Cicerón sirvió de elemento valioso de la formación interna de Agustín. Le ayudó a alcanzar a Dios, pero, como Ryan demuestra, preparó su mente para una comprensión de Dios más plena, mediante Cristo. La respuesta de Agustín es girarse hacia Dios en oración, pidiendo una comprensión más profunda y un deseo de la sabiduría renovado.

«¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía por revolar desde lo terrenal hacia ti, mas desconocía qué tratabas conmigo», escribe Agustín ⁴⁴. La separación entre lo que es eterno y duradero, por una parte, y lo que es temporal y fugaz, por otra, resuena como tema de la *Confesiones*, incluso desde las líneas iniciales. Allí se halla Agustín a sí mismo, como en el pasaje presente, tirado hacia arriba, hacia Dios, en vuelos de alabanza y, sin embargo, su naturaleza terrena y mortal provoca que él se pegue a objetos sensibles. Esta tensión, presente a través de toda la obra, es un tema conocido por los escritos de Platón, vestido ahora con la imaginería de la imaginación judía y cristiana. El *Hortensius* de Cicerón comenzó el proceso de despojar de lo temporal la mente de Agustín, y de reorientar hacia lo que es eterno su mirada. Agustín continúa: «El amor a la sabiduría tiene como nombre griego ‘filosofía’, con el que me encendía aquel escrito» ⁴⁵. Porque el texto de Cicerón se ha perdido, no hay con un testimonio el que comparar la definición agustiniana de filosofía, pero concuerda bien con las palabras de Pierre Hadot: «De una manera general, desde Homero, las palabras compuestas con *philo-* servían para designar la disposición de alguien que encuentra su interés, su placer, su razón de vivir, en consagrarse a tal o cual actividad: *philo-posía*, por ejemplo, es el placer y el interés que se toma por la bebida; *philo-timía* es la propensión a adquirir honores; *philo-sophía* será, pues, el interés que se toma en la *sophía*» ⁴⁶.

Recién descubierto, este placer en el estudio unificó las energías de Agustín y agudizó su mente. Ya no le zarandeaban las filosofías rivales; en vez de esto, sentía que él estaba firmemente en el camino hacia la sabiduría. Continúa: «En esa exhortación [ciceroniana] me deleitaba con esto solo: que ese discurso me excitaba a amar, buscar, conseguir, sujetar y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la sabiduría misma, cualquiera que fuese ella» ⁴⁷.

Agustín pasa a relacionar con el cristianismo su interés en la filosofía. Arriba se ha insinuado que, en este momento, su oración es estrictamente ‘natural’, pues falta toda referencia a Cristo y a su obra en la cruz. De esta falta precisa se ocupa Agustín cuando escribe: «Ese discurso me excitaba y encendía y yo ardía. Y en tan gran ardor me refrenaba sólo esto: que no estaba allí el nombre de Cristo» ⁴⁸. Por eso, precisamente con esto, con el relato de la conversión filosófica de Agustín, las *Confesiones*, como protréptico para la fe cristiana, anticipan su conversión a Cristo, la última. Aunque, en oposición a buscar como fin en sí mismo la mera elocuencia, el *Hortensius* despertó en el joven Agustín el interés por buscar la sabiduría, faltaba la importantísima figura de Cristo. La sabiduría de Sócrates y Platón destilada por la pluma de Cicerón no era bastante para satisfacer las inquietas ansias del corazón y de la mente de Agustín. Esa insuficiencia la atribuye él a que «según tu misericordia, Señor, mi corazón, tierno aún, había bebido piadosamente en la leche de la madre este nombre y lo retenía profundamente, este nombre de mi Salvador, tu Hijo» ⁴⁹. Por eso, en la madurez de su vida, el autor Agustín escribe que su conversión inicial, aunque formativa, fue empero incompleta.

a la separación moderna que en Occidente se da entre la filosofía y la teología, separación evitada, al parecer, en Oriente, pues este mantiene una corriente de continuidad permeable entre ambas.

⁴⁴ *Conf.* 3, 8.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ HADOT: *¿Qué es la filosofía antigua?* 28.

⁴⁷ *Conf.* 3, 8.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*

Concluye, pues: «Cualquier cosa que aun erudita, bruñida y verídica hubiese estado sin este nombre, no arrebatara toda mi persona» ⁵⁰.

El joven Agustín y la Sagrada Escritura

Agustín describe a continuación su esfuerzo juvenil, entusiasta, por entender la Biblia. El intento no fue muy fructífero. Quizá puede decirse con Ryan, citado arriba, que a la mente de Agustín, todavía en desarrollo ella, le faltaban los recursos para reconocer la sabiduría contenida en la revelación. Solamente después del encuentro posterior con Plotino y la tradición neoplatónica pudo aceptar sin reparos el Evangelio. En cualquier caso, en este momento naufragó Agustín en su intento de conectar con la revelación bíblica el despertar filosófico provocado por el *Hortensius*. Escribe: «He ahí que veo una cosa no conocida por los soberbios ni desvelada a los niños, sino modesta en su modo de andar, distinguida en su llegada y envuelta en misterios» ⁵¹. Habitado a las florituras retóricas y al fraseo pulido de la literatura y filosofía paganas, cuando se trató de la Sagrada Escritura, no supo qué hacer. A propósito de la Biblia escribe: «Yo no era tal que pudiera entrar en ella o inclinar a su paso la cerviz» ⁵². Esto hace eco a una de las cuerdas primeras de las *Confesiones*: la que deja oír que Dios resiste al soberbio, pero da gracia al humilde. A la luz de la interpretación que de la obra hace Pierre Courcelle, los lectores testifican que el yo interior, del que cada hombre está dotado, lucha entre el orgullo y la humildad, extremos en profundo conflicto.

El crecimiento en la semejanza de Cristo, el hecho de que Agustín llegue a ser verdaderamente él mismo, implica apartarse del yo falso, perdido en la soberbia y la ambición, y girarse hacia la sabiduría y la verdad. Solo mediante los esfuerzos repetidos en la práctica de los ejercicios espirituales, así como gracias a varios sucesos importantes en su vida, pudo finalmente Agustín romper el encanto del pecado. Como siempre, este milagro lo realiza la alabanza a Dios y la conciencia de su presencia, y por toda la obra resuena el bajo con el que Agustín comienza: «*Grande eres, Señor* (Tb 13, 1), y *muy loable* (95, 4); *grande es tu fuerza y tu sabiduría no tiene medida* (Ibíd. 146, 5)» ⁵³. Esta es la mismísima memoria de Dios acerca de la cual escribe Hadot en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, y mediante los ejercicios espirituales de lectura, escritura, concentración de la atención y práctica de la oración también los lectores pueden girarse hacia el cielo.

Un pasaje último ilustra claramente estos puntos. Agustín escribe: «Cuando atendí a esa Escritura, no sentí como ahora hablo, sino que me pareció indigna de compararla a la dignidad ciceroniana, pues mi hinchazón rehuía su medida y mi vista no penetraba sus *interiores* (Pr 7, 27. Sin embargo, ella era de tal suerte que creciera con los pequeñuelos, pero yo desdeñaba ser pequeñuelo (cf. Mt 18, 3) y, túrgido de altanería, me creía grande» ⁵⁴.

Esto demuestra una vez más la insuficiencia de una conversión meramente ‘natural’. A partir de este momento de la obra, Agustín tiene aún más de diez libros en los que dejar claro cómo puede el hombre girarse hacia Dios con sinceridad total y arrepentimiento verdadero, cosas de que carecía el libro de Cicerón, y cómo él halló en Cristo el descanso final. Por supuesto, interviene un encuentro con el platonismo. Pero, en definitiva, en términos de conversión ‘moral’, este interludio del libro 7 añade poco a la actitud personal de Agustín más allá del ímpetu inicial de energía filosófica recibido de Cicerón, conversión en razón de la cual él tuvo que buscar más profundamente y por caminos impenetrables para la mente sola.

Meditación sobre la muerte

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.* 3, 9.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.* 1, 1.

⁵⁴ *Ibíd.* 3, 9.

Desde el comienzo de las *Confesiones*, Agustín habla de la muerte como de una realidad integrante de la condición humana: el «hombre... lleva de acá para allá su mortalidad» ⁵⁵. Aunque esta mortalidad sigue a lo largo de la obra al autor, él hace un esfuerzo intenso por ocuparse de ella detalladamente en el libro cuarto. Del capítulo cuarto al nono relata Agustín la muerte de un amigo íntimo, que permanece anónimo. Ese relato equivale a una meditación sobre la muerte aunque, como mostraré, tal meditación difiere mucho de la de Platón o la de las escuelas helenistas. Sin embargo, hay semejanzas grandes y, por esta razón, a estos capítulos se los califica de práctica de este ejercicio espiritual y asimismo de exhortación al lector a intentarla. Al meditar en la muerte de su amigo, Agustín invita a los lectores a considerar sus inevitables muertes propias o quizá las de los difuntos queridos. Obrando así, Agustín practica una meditación inequívocamente cristiana, pero con influjos de la visión del mundo platónica. En toda circunstancia, incluso al relatar su locura personal, Agustín mantiene su actitud orante, de modo que, cuando narra la muerte de su amigo, lo hace empero consciente de la presencia de Dios. Por ejemplo, ora así: «De esta vida te llevaste a ese hombre, cuando apenas había cumplido él un año en mi amistad, dulce ella para mí sobre todas las dulzuras de esa vida mía» ⁵⁶.

Agustín describe cómo había convencido a su amigo de apartarse «de la fe verdadera» *, entendiendo por ella la fe católica de su madre Mónica. Presa por entonces de la secta maniquea, Agustín persuadió a su amigo de que criticase el cristianismo católico. Sin embargo, cuando este amigo cae enfermo, recibe el bautismo cristiano y, en vez de renunciar al sacramento, como había sido la práctica entre los amigos de Agustín, el enfermo exige que Agustín ponga fin a sus chanzas pueriles. Como Agustín dice: «Se horrorizó de mí como de un enemigo y con libertad sorprendente y repentina me aconsejó que, si quería yo ser su amigo, dejase de decirle tales cosas» ⁵⁷. Antes que Agustín pudiera explicarse y buscar la comprensión de su amigo anónimo, el joven murió, desapareciendo del mundo del joven Agustín.

Con una gran pena del corazón golpea bruscamente la muerte a Agustín. Escribe: «Ese dolor cubrió de tinieblas mi corazón, y cualquier cosa que miraba era muerte» ⁵⁸. Sin la esperanza cristiana en la vida eterna en este momento de su vida, Agustín se tambalea. Más adelante, con la retrospectiva de los años pasados, Agustín reconoce que fue su apego mundano lo que le causó tal aflicción: «Desdichado era yo y desdichado es todo ánimo encadenado por la amistad de las cosas mortales: se despedaza cuando las pierde y asimismo experimenta entonces la desdicha con que es desdichado aun antes de perderlas» ⁵⁹. Exactamente cuán «desdichado» era, Agustín lo muestra exponiendo que, precisamente en su aflicción profunda, por miedo a perder su vida está firmemente aferrado a ella. La muerte del amigo de Agustín despertó, pues, en él un miedo enorme a la muerte: «Creo que cuanto más le amaba, tanto más odiaba y temía cual a cruelísima enemiga a la muerte, que me lo había quitado, y suponía que ella iba a consumir repentinamente a todos los hombres, porque pudo [consumirlo] a él» ⁶⁰.

Sin embargo, al mirar a Dios, Agustín se acuerda de sí mismo y de su necesidad de oración, precisamente en medio de la adversidad. Como en cada uno de los libros iniciales de la obra, aquí cuesta un esfuerzo distinguir entre la voz inmadura de Agustín joven, captada en medio de la emoción, y su voz madura de autor que con la sabiduría de la experiencia y de la

⁵⁵ *Ibíd.* 1, 1. NIÑO: «Spiritual exercises» 100-101 concluye abordando el valor que las *Confesiones* tienen para entrenarse en el *ars moriendi*, asunto acometido también por NEHAMAS: *Art of living* 163-165, no en referencia a Agustín.

⁵⁶ *Conf.* 4, 7.

* *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.* 4, 8.

⁵⁸ *Ibíd.* 4, 9.

⁵⁹ *Ibíd.* 4, 11.

⁶⁰ *Ibíd.*

Sagrada Escritura mira hacia atrás. Desde la perspectiva de su edad adulta, Agustín reconoce su necesidad de la sustentante gracia de Dios, mientras que desde la otra perspectiva se agita con aflicción: «Todas las cosas eran ásperas, incluso la luz misma. Y cualquier cosa que no era lo que él era, era reprobable y odiosa, excepto el gemido y las lágrimas, porque solo en ellos había un poquito de descanso» ⁶¹. Sólo con el traslado de Tagaste a Cartago y la construcción gradual de amistades nuevas comienza Agustín a sentir atenuarse la pena de su corazón. Mediante las amables expresiones de amistad, leyendo en común libros, compartiendo conversaciones y buscando la comprensión recíproca, recuperó lentamente fuerzas. Sin embargo, al mismo tiempo, aquella tragedia le hizo pensar más profundamente en su fe y en la transitoriedad de este mundo. Esto es precisamente lo que una meditación sobre la muerte tiene que lograr, forzando así al individuo a reconsiderar sus convicciones más profundamente abrazadas, e incluso a reconocer lo pasajero de toda vida. Con razón, pues, Agustín pasa a considerar la naturaleza de la llegada al ser y del fenecimiento, fenómenos ambos que se dan en todo ser creado ⁶². Simultáneamente saca una conclusión importante sobre la naturaleza de la amistad: esta es auténtica solo cuando se cimienta en Dios ⁶³.

Después de todo, por lo que atañe a la voz madura de Agustín obispo, este primer roce con la muerte le da motivo para meditar sobre la vida, muerte y resurrección de Cristo ⁶⁴. Junto con el paso del tiempo y el consuelo que le procuran los amigos nuevos, la redentora muerte de Cristo da a la vida y a la muerte sentido nuevo. Aunque en el relato hay otros encuentros con la muerte, especialmente las muertes de su hijo Adeodato, la de su madre Mónica, la de su ‘yo viejo’ y la acontecida en los momentos de su conversión y bautismo ⁶⁵, el principal punto de referencia para cada uno de ellos es Cristo. De esta forma, la meditación sobre la muerte sufre en las manos de Agustín una transformación. Ya no es principalmente la meditación sobre la muerte propia o la de los compañeros. Más bien, Agustín centra en la muerte de Cristo la meditación. Para Agustín y sus lectores, la muerte de Cristo se convierte en modelo y, al centrarnos en ella, realizamos un ejercicio espiritual que se asemeja muy de cerca de la categoría de ejercicios que Hadot llama «aprender a morir» *.

Sin embargo, al igual que las herencias platónica y helenista, sobre las que Agustín construyó, esta meditación está indisolublemente unida a la primera categoría de ejercicios propuesta por el filósofo francés, «aprender a vivir» *. Y a ella está vinculada porque, al contemplar en relación con Cristo la muerte de otros y la propia, nace un espíritu nuevo, de donación de sí mismo.

Conclusión: ejercicios espirituales agustinianos

En conclusión, estos pensamientos sobre la práctica agustiniana de ejercicios espirituales me gustaría repasarlos, regresando a la interpretación de las *Confesiones* hecha por Pierre Courcelle, modificada y enriquecida por las aplicaciones posteriores debidas a Hadot. A la luz de la interpretación dada por Courcelle, ¿cómo entender el relato de Agustín sobre su lectura del *Hortensius*? Este suceso ¿qué significado simbólico puede tomar desde la perspectiva de

⁶¹ *Ibíd.* 4, 12.

⁶² Esto se asemeja a la función que en las escuelas de la Antigüedad desempeñaba la física, diseñada para cultivar la ‘perspectiva desde arriba’; cf. HADOT: *¿Qué es la filosofía antigua?* 152-153. 227-231.

⁶³ «Dichoso quien te ama y en ti ama a su amigo y por ti a su enemigo, pues el único que no pierde a ninguna persona querida es quien a todos quiere en ese al que no se pierde» *conf.* 4, 14.

⁶⁴ Cf. *Ibíd.* 4, 18.

⁶⁵ Adeodato: cf. *Ibíd.* 9, 14; Mónica: cf. *Ibíd.* 9, 17-37; conversión y bautismo: cf. *Ibíd.* 8, 10-30; 9, 14.

* HADOT: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 39. Al aprendizaje de morir dedica el autor las páginas 39-42.

* *Íd.*: *Ibíd.* 25. Sobre el aprendizaje de vivir, cf. p. 25-26.

Agustín en cuanto autor? Una forma de responder es sugerir la necesidad y valor de las obras filosóficas protrépticas. El protréptico es necesario por varias razones.

En primer lugar, los principiantes en filosofía necesitan un texto fácil de comprender. Tiene que tener relevancia para sus vidas. Tiene que haber alguna conexión fuerte entre lector y autor. En el caso de Agustín, el *Hortensius* servía a estos propósitos. Antes de su encuentro con Cicerón, Agustín leyó con cansancio obras de retóricos, legisladores y poetas paganos. En cambio, halló en el *Hortensio* un autor que urgía a los lectores a iniciar la vida filosófica. Para Agustín, el mérito de Cicerón estaba no en el estilo pulido, sino en su llamamiento serio a tomar en cuenta la sabiduría, a vivir sabiamente, a amar la verdad.

El protréptico es necesario, en segundo lugar, por su función inspiradora. Como Agustín dice, el *Hortensius* le dio dirección y ambición nuevas. Cambiado dejó él su lectura de la obra. Aunque, en los años que siguieron, su hambre de la inmortal sabiduría le condujo por múltiples senderos, con la lectura de ese libro comenzó a estar firmemente en el camino hacia la sabiduría. Nada de lo que había leído inspiró a Agustín, y sus energías mermadas se gastaron en el juego y en ambiciones inútiles, más que en la persecución y amor de la sabiduría. Lo que su espíritu necesitaba era no filosofía teórica avanzada, sino, más bien, instrucciones simples y directas sobre cómo mejorar su vida.

Por tanto, vista desde la perspectiva de la interpretación propuesta por Courcelle, la lectura que del *Hortensius* hizo Agustín puede servir como suceso simbólico del primer encuentro de un individuo con la sabiduría. Esto puede suceder mediante un maestro bueno o un amigo íntimo, cuyo comportamiento es atrayente por su simplicidad y bondad. Por otra parte, puede tener lugar precisamente mediante la lectura de las *Confesiones*. Que su autor quiere para sus lectores que sean cambiados y tomen una decisión a favor de la sabiduría parece incuestionable. Ahora bien, no sería honrado negar que el *Hortensius* tuvo para Agustín valor no solo simbólico, sino objetivo. La lectura descrita en el libro tercero es un ejemplo de suceso que, acontecido en la vida de un joven, le da dirección y esperanza nuevas.

Esta idea introduce un asunto final, que ha de analizarse en la primera mirada a las *Confesiones*: la función de un director espiritual. Según Hadot, todo documento escrito de cualquier escuela filosófica era meramente un estímulo para el diálogo y la conversación posteriores y, a quien había compuesto un texto escrito, lo dejaba como inspirador de futuros encuentros vivos ⁶⁶. Hasta cierto punto, Agustín desempeña en cuanto autor esta función, aunque Hadot apunta algunos pensamientos dignos de ser recordados, referentes al género de las *Confesiones* y a su contexto histórico en la tradición de la filosofía antigua. Describe tres tipos de actividades desarrolladas por las escuelas filosóficas en la Antigüedad. Aquellas incluyen discusiones grupales de tesis concretas, «lectura y exégesis de los textos esenciales de cada escuela» y composición de tratados sistemáticos ⁶⁷. Según Hadot, ninguna de estas actividades podía sacarse del contexto inmediato en que se las llevó a cabo ⁶⁸.

⁶⁶ El pensador francés capta bien esto cuando escribe: «La propia filosofía antigua tiene carácter, antes que nada, oral. Podía suceder perfectamente que alguien se convirtiera leyendo un libro, precipitándose al encuentro del filósofo para que este le explicara sus palabras, para preguntarle para discutir con él y con otros discípulos en el marco de una comunidad entendida siempre como lugar de discusión. En relación con la enseñanza filosófica, la escritura no supone más que un complemento de la memoria, una especie de pizarra que no puede sustituir jamás a la palabra viva» HADOT: «Historia del pensamiento helenístico y romano», en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 222.

⁶⁷ ÍD.: *Ibíd.* 223-224; * la frase entrecomillada se lee en p. 224.

⁶⁸ «Todas estas creaciones filosóficas, incluso las más sistemáticas, no están dirigidas como las obras modernas a todos los lectores, a un público universal, sino exclusivamente al grupo constituido por los miembros de la escuela, haciéndose eco a menudo de los problemas planteados durante las clases orales. Solo las obras propagandísticas están dirigidas a un público más extenso» ÍD.: *Ibíd.* 225.

Siguiendo la sugerencia de Michael Foley, es quizá mejor considerar los primeros libros de las *Confesiones* como dirigidos al público más amplio, algo entre la propaganda, término peyorativo, y el protréptico, término más propiamente filosófico ⁶⁹. Con cada experiencia sucesiva de conversión y con la trayectoria del desarrollo logrado a lo largo del camino, a los lectores se los involucra en ese círculo interno que es, en definitiva, la Iglesia. Así, al introducir de modo sutil y progresivo los ejercicios espirituales, Agustín, tomando en cuenta la necesidad que el lector tiene de ser formado en el espíritu de Cristo, que es el camino de la vida (cf. Jn 14, 6), sirve tanto de autor como de director espiritual ⁷⁰.

Sin embargo, esta observación deja sitio al lector y estudiante para practicar los otros ejercicios espirituales esbozados arriba y explorados en profundidad por Hadot. Entre ellos es notable la investigación profunda, requerida si ha de lograrse un acuerdo sobre cómo interpretar y aplicar precisamente hoy la filosofía de Agustín. Sin embargo, cada uno de los ejercicios agustinianos prepara al lector para esa disciplina o hábito intelectual. Escribir le abre un nivel nuevo del yo, el de la objetividad y la universalidad, al que en sus obras grandes de literatura y alabanza ha entrado Agustín. La atención al momento presente, relacionada directamente con el ejercicio espiritual primero según lo he presentado, crea el espacio en el que puede producirse el movimiento de conversión. En segundo lugar, la lectura forma a imagen de Cristo al caprichoso (*petulant*). En tercer lugar, la oración es el medio con el que responde a la obra que la sabiduría lleva a cabo dentro de él. La oración es la prueba de su añoranza de algo más allá de lo que ofrece la conversión natural. En este nivel natural y con anterioridad a cualquier arrepentimiento o rendición a Cristo, este grito del corazón es el movimiento que hacia la sabiduría verdadera realiza el más profundo ser de quien la busca. Finalmente, la meditación sobre la muerte, ejercicio espiritual claramente platónico, se convierte para Agustín en medio de meditar sobre la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, en cuanto ejemplos del sentido de la vida y de la muerte del hombre.

Con estos cuatro ejercicios espirituales a punto –añádase la lectura de la Biblia, lectura cuya función en ese ‘sistema’ de ejercicios considerado como un todo he analizado con brevedad, y que, lamentablemente, es asunto dejado más allá de los límites de este artículo, y al que quizá hay que considerar como la única divergencia respecto a la herencia platónico-helenista–, un principiante en la búsqueda de la sabiduría puede estar bien preparado para caminar incesantemente por la senda de la madurez. Exactamente como recomienda Hadot, estos ejercicios están diseñados para producir la curación de quien se somete a ellos. De esta forma, los ejercicios espirituales nos sacan de la oscuridad del interés propio y nos sitúan en el camino hacia la luz. Sin embargo, a diferencia de Platón, Agustín añade la formación a semejanza de Cristo, elemento exclusivamente cristiano, y asimismo los ricos recursos bíbli-

⁶⁹ Cf. FOLEY: «Discipline of the secret», en *Augustine. Confessions* 330. En esta misma línea, HADOT: *¿Qué es la filosofía antigua?* 85 llega a calificar de obras de «propaganda» los diálogos de Platón.

⁷⁰ El filósofo francés repite idéntica idea, señalando la función de director espiritual desempeñada por Agustín en cuanto autor de las *Confesiones*. Escribe: «En muchas ocasiones el filósofo prolonga por medio de la escritura la actividad de director espiritual, que ejerce en su escuela. La obra va dirigida a determinado discípulo al que conviene exhortar, o que se encuentra ante una dificultad concreta. A veces, también la obra se ha adaptado al nivel espiritual de sus destinatarios. A los principiantes no se les exponen todos los detalles del sistema, pues solo se pueden revelar a los discípulos más avanzados. Los textos, incluso los más aparentemente teóricos o sistemáticos, han sido escritos no tanto para informar al lector sobre contenidos doctrinales como para educarle, obligándole a recorrer cierto itinerario, durante el cual deberá producirse su progreso espiritual. El procedimiento resulta evidente en Plotino y Agustín. Todos los giros, reanudaciones y digresiones de la obra resultan ser entonces elementos conformadores de ella. Cuando se aborda un texto filosófico de la Antigüedad, hay que pensar siempre en la idea de progreso espiritual» HADOT: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* 225.

cos de las tradiciones judía y cristiana. Así nos ofrece una transformación de la tradición griega, examinada tan cuidadosamente por Hadot.

Traducción de José ANOZ

Joseph GRABAU